Semiotiche della soggettivazione

Premessa

Scopo di questo scritto è mostrare quanto sia insufficiente l'analisi del pensiero anticapitalista in ordine a una questione come quella del soggetto. Che si tratti di un tema fondamentale è piuttosto intuitivo, non solo per i dibattiti che storicamente si sono occupati di quello che veniva chiamato il soggetto di classe, ma anche in tempi più recenti per l'evidente latitanza di un'iniziativa anti-sistema e di un protagonismo insorgente. L'idea di fondo è che una concezione della soggettualità che resti tradizionale o comunque appiattita sulla tradizione, sia non soltanto "pigra" ma del tutto irrealistica; e che finisca per eludere i percorsi possibili - già per altri versi diventati poco agevoli - di crescita e di diffusione di un'alternativa reale al capitalismo. Nello sviluppo di questa tesi e delle conseguenze che a mio parere ne dovrebbero essere tratte sul piano della prassi di liberazione, mi sono avvalso dei lavori di alcuni autori, in special modo delle riflessioni di Félix Guattari e delle considerazioni di Maurizio Lazzarato, uno dei suoi commentatori più assidui.

Le inadeguatezze dei tradizionali strumenti d'analisi

La tradizione anticapitalista e il liberalismo hanno maturato una (parzialmente) diversa concezione del soggetto umano. Il liberalismo intende il soggetto come una singolarità indipendente, costitutivamente auto-fondata, auto-consistente in sé; sede di una capacità di giudizio e di azione il cui statuto abilitante non risiede all'infuori del sé (in istanze morali, etiche, religiose) ma nella "naturalità" cogente dei propri interessi individuali, del proprio utilitarismo personale. Si tratta di un punto di vista per il quale l'individuo umano è un'entità ontologica, cioè in grado, in termini generali, di sussistere, operare e costruire senso a prescindere dagli apporti sociali, storici, culturali. Detto altrimenti, per la concezione liberale, la famiglia, la società, l'epoca storica, lo spazio geografico, insomma il quadro condizionale, possono connotare distintamente i soggetti e gli aggregati da essi formati, ma non denotarne in maniera diversa i caratteri antropologici originari che, in quanto tali, sono dati. Vari sono gli interpreti che hanno definito teoricamente tale orientamento: da Hobbes a Locke, da Bentham a de Mandeville, ecc.

Contro tale impostazione è emersa una linea di pensiero che ha cominciato a precisarsi nel corso dell'Ottocento, principalmente per merito di Karl Marx. Essa descrive un soggetto che, contrariamente a quello liberale, è determinato storicamente dallo sviluppo delle forze

produttive e dei relativi rapporti di produzione, nonché dalla posizione che occupa al loro interno. In tal modo, esso viene ad essere caratterizzato da una delle possibili allocazioni socio-economiche (ad esempio, proletario e sotto-proletario, borghese, *rentier*) che ne fa un soggetto non in quanto tale ma socialmente e storicamente determinato, ossia che detiene uno statuto fenomenologico anziché ontologico. Un soggetto che continua a configurarsi utilitaristicamente (l'interesse di classe), ma non più individualmente bensì collettivamente come soggetto di (una) classe.

Esso, dunque, risulta ancora mosso da un complesso di motivazioni utilitaristiche, come del resto richiesto dall'impostazione materialistica della concezione marxiana. Quanto tale fattore risulti limitante per l'analisi, lo si vede bene quando Marx si trova a dover giustificare il primato politico accordato alla classe dei produttori. In effetti, se ogni classe persegue i propri interessi, perché prendere le parti di una; perché gli interessi della classe sfruttata dovrebbero essere sostenuti, a differenza degli altri? Che garanzia si può avere che un ribaltamento dei rapporti di potere non comporti la mera sostituzione di un coagulo di privilegi sociali al posto di quello precedente, insomma il semplice rovesciamento polare del regime di dominazione anziché la sua abolizione? Il *vacuum* etico-politico che si viene così a profilare, viene colmato da Marx - in maniera più o meno convincente - ricorrendo al noto concetto di "classe universale", in base al quale solo nella classe operaia si assommano le condizioni oggettive (forma cooperativa e solidale della propria esperienza produttiva e sociale, indipendenza dalle altre classi per la propria sussistenza, condizione contrassegnata dall'assenza di proprietà privata e quindi di egoismi e individualismi, ecc.) che le consentono di emancipare tutta l'umanità emancipando sé stessa.

Anche il liberalismo, ancora più convintamente materialista (se non altro, di fatto) e utilitarista, ha dovuto confrontarsi con il sottilissimo spessore etico delle sue credenze. Le soluzioni escogitate - ovvero la mano invisibile di Smith e ancor più la congenita "viziosità" umana di de Mandeville - chiamavano in causa la maggior razionalità attribuita al libero mercato. Si sarebbe dimostrato ben presto quanto mal riposta fosse tanta ottimistica fiducia nelle insite capacità del sistema di garantire efficienza ed equilibrio razionale alla produzione e alla distribuzione delle risorse. Tuttavia, sebbene astratte e totalmente ideologiche, tali soluzioni non erano a loro modo prive di una certa accattivante brillantezza "narrativa".

In ogni caso, tanto l'agente mercatistico del liberalismo che il soggetto di classe marxiano, apparivano ristretti in una struttura dialettica fin troppo lineare ed elementare che, per quanto attiene al marxismo, comportava un ulteriore problema. Infatti, se le classi si muovono materialisticamente in base ai loro interessi, com'è che buona parte della classe sfruttata sembrava sovente aderire a quelli delle classi avverse? Per spiegare il fenomeno Marx ha fatto ricorso all'azione di varie agenzie incaricate di debilitare le istanze protestatarie: tipico esempio, quello dell'influenza "oppiacea" delle istituzioni religiose. Anche in questa circostanza, tuttavia, la soluzione concettuale si mostra un po'

stiracchiata, ove si pensi alla valenza sovrastrutturale - quindi ridotta rispetto a quella, strutturale, dell'economia - che Marx assegnava alla religione e alla cultura in genere.

Un ulteriore ostacolo ad un'analisi più aderente alla realtà storica, è rappresentato dalla teoria marxiana e marxista del valore-lavoro che, distinguendo il "lavoro vivo" dal "lavoro morto", assegna tutta la produttività e la creatività al primo, operando una riterritorializzazione centrata sull'"uomo" e sul "lavoro". Riterritorializzazione umanista, tipicamente adottata dall'impostazione critica di sinistra, che si configura come una "umanizzazione" del lavoro che non ha tuttavia nulla di progressista in quanto - ed è questo l'elemento decisivo - rimane all'interno dell'identico quadro tracciato dal dispositivo di assoggettamento sociale ufficialmente contestato.

> L'assoggettamento capitalista a un ruolo, a un posto, a una funzione, a un impiego, invece di essere considerato come un'operazione di potere, è identificato con l'emancipazione stessa dell'"uomo". [..] [Si trascura] completamente il fatto che il "lavoro" è sempre "lavoro capitalista", che il concetto stesso esiste solo nella società capitalista. [..] la categoria di lavoro [viene così proiettata] sul passato e sul futuro facendone un "universale" che attraversa tutta la storia (1).

In tal modo, la dimensione politica dell'organizzazione del "lavoro" è abbandonata a favore di un obiettivo di realizzazione personale.

Lo stesso Marx aveva violentemente attaccato questa esaltazione del lavoro quando, in acuta polemica con la socialdemocrazia, ricordava che «l'uomo che non possiede altra proprietà che la sua forza-lavoro "non può non essere lo schiavo degli altri uomini che si sono resi … proprietari"» (2). Non è il lavoro in quanto tale che assicura l'emancipazione, né tantomeno la liberazione. La realizzazione di sé, la formazione dell'identità, del riconoscimento sociale attraverso il lavoro costituiscono da sempre il programma fondante del capitalismo. Tant'è che per il tramite dell'accettazione di questa macchina sociale (secondo le più svariate modalità politiche, compresa quella socialista burocratica) le «classi operaie dei paesi ricchi» finiscono per partecipare «indirettamente al saccheggio del Terzo Mondo, [così come] gli uomini al supersfruttamento delle donne, gli adulti all'alienazione dei bambini, ecc.» (3).

Né Foucault è stato da meno. Come sostiene Alessandro Pandolfi, per il filosofo francese la «lotta antidisciplinare implica la diserzione dal lavoro, una linea di fuga che distrugge il dispositivo di potere/sapere (il sottopotere) che sostiene lo sfruttamento economico unitamente alle identità, alle pratiche e ai saperi che lo rendono possibile» (4).

All'opposto, anche recentemente, il lavoro è stato fortemente valorizzato dalle teorie del capitalismo cognitivo (5) che hanno assegnato una fortissima centralità sociale e produttiva all'intelletto collettivo (alla conoscenza sociale) e alle sue potenzialità creative, conferendo al lavoro un ruolo eminente tra le forze produttive, in grado di spostare definitivamente l'assetto dei rapporti di produzione. In tal modo si verrebbe perfino a superare la consueta distinzione che separa il lavoro

(capitale variabile) dalle macchine (capitale costante; anzi, in questo caso, capitale fisso). Infatti, se il fattore produttivo massimamente rilevante risiedesse effettivamente nel sapere sociale, si determinerebbe una sorta di paradossale inglobamento della macchina nella conoscenza sociale generale.

Resta che la visione di classe centrata sul valore-lavoro ha mostrato una notevole tenuta fino alla Seconda guerra mondiale o poco più, cioè fin quando le differenze di classe sono state non solo economiche ma anche sociali, culturali, perfino antropologiche. La vera e propria ristrutturazione del modello capitalistico operata dal fordismo ha mutato completamente lo scenario (6) rendendo inadeguati in maniera evidente gli strumenti analitici marxisti. E' proprio dall'esigenza di superare un quadro concettuale ormai ossificato in una dogmatica poco aderente alla realtà storica, che prende le mosse una nuova stagione del pensiero critico. I suoi principali interpreti, appartenenti alla diaspora tedesca della Scuola di Francoforte e soprattutto al post-strutturalismo francese, contestano la teleologia ricompositiva ed evoluzionistica della dialettica hegeliana (e quindi marxiana). Michel Foucault è uno dei primi a cui dobbiamo un significativo scarto dalla tradizione comunista. Con lui il soggetto perde ogni residuo statuto ontologico e astratto; anzi, è la stessa categoria "soggetto" ad essere posta in questione a vantaggio di quella di "soggettività", intesa come modalità storicamente definita, attraverso la quale un individuo agisce e fa esperienza di sé e del suo ambiente. Si tratta non più di un soggetto consistente in una originaria struttura individuale sulla quale si fonderebbero coscienzialità e produzione di senso; bensì di una modalità sociale-storica di soggettualità che viene configurata dal suo rapporto con le condizioni storico-ambientali nelle quali si trova ad agire.

Questa nuova visione prende probabilmente le mosse dalla svolta storiografica delle Annales e dai grandi lavori di Fernand Braudel. Su questa scorta Foucault, prendendo in esame l'Età moderna con l'affermarsi degli Stati nazionali e con l'esordio storico del Capitalismo propriamente detto, evidenzia come gli apparati dello Stato e i suoi ambiti di intervento si facciano sempre più articolati. L'esercizio del governo è diventato un affare assai più complesso della mera imposizione di obbligazioni esercitata dall'autorità di *banno* medievale, che sostanzialmente si occupava soltanto di requisire parte cospicua della produzione sociale e, all'occorrenza, di erogare sanzioni anche estreme. Per dirigere le formazioni sociali nella successiva fase storica diventa sempre più necessario, da un canto, sviluppare corpi amministrativi, capacità "manageriali", agenzie di controllo, forze armate permanenti, ampie strutture di ogni tipo. Dall'altro, saperi tecnicamente specifici che investano ogni sfera: da quelle classiche (la politica, la medicina) a quelle del tutto nuove, tanto nuove che solo nel XIX secolo troveranno una propria denominazione (demografia, economia, sociologia, ecc.). Ma tale è la difficoltà di interconnettere una simile vastità e differenziazione di sforzi e di garantirne la confluenza unitaria, che si avverte sempre più l'esigenza di una qualche adesione ideologica, di un diffuso inquadramento disciplinare dei governati, di una certa loro

identificazione con il potere e i suoi istituti. Il bersaglio di tale moderna modalità di governo cessa allora di essere il soggetto individuale medievale con il suo rapporto di subordinazione personale verso un signore, per diventare la soggettività collettiva di un raggruppamento sociale storicamente determinato, di una specifica "popolazione". La soggettività contemporanea trova la sua origine genealogica giusto in questa sua forma post-medievale che si afferma in interconnessione con quella del capitalismo storico.

Soggettività e linguaggi

Per restare all'argomento che qui viene privilegiato, val la pena evidenziare che questo "post-soggetto", questa soggettività, mette a tema (tra le altre) una questione fondamentale: quella del linguaggio nel quale si esprime, ovvero delle forme di comunicazione che le sono inerenti. Su tale versante è Guattari lo studioso che si è mosso in maniera più approfondita e originale. Intanto ha sottratto al linguaggio la tradizionale aura che lo rappresentava come *lo* strumento comunicativo del soggetto. Per lo psicanalista-filosofo, infatti, il linguaggio non è una struttura sintattico/grammaticale profonda o innata, una facoltà umana originaria, un mezzo comunicativo puramente tecnico. E' assai più realistico considerarlo come un complesso di semiotiche, di regimi di segni, che si impongono tra altri. Per comprendere quali siano le ragioni selettive di tale processo, occorre considerare che il contesto storico sorto e sviluppatosi con il neolitico è contrassegnato da differenziali di potere. Detto altrimenti, i regimi semiologici vengono approntati e agiscono come dispositivi primari per l'esercizio del potere da parte delle élite sociali, ovvero come strumenti di governo e di soggezione delle comunità storiche.

> La funzione del linguaggio non consiste unicamente nel servire da canale di trasmissione ai flussi di informazione; le lingue non sono semplici supporti di comunicazione tra gli individui, non sono separabili dal campo sociale e politico in cui si manifestano. Quella che è stata chiamata l'arbitrarietà nel rapporto di significazione - il rapporto significante-significato - non è altro che una particolare manifestazione dell'arbitrarietà del potere (7).

E ancora:

> La presa di significato è sempre inseparabile da una presa di potere (8).

Già più di un trentennio fa dunque, Guattari - ma anche Deleuze, Foucault, Debord, Baudrillard e altri - contrastavano un certo senso comune convinto che il "progresso umano" consenta pratiche di governo sempre meno autoritarie. Oggi possiamo aggiungere che tanto l'esperienza degli ultimi decenni quanto una ormai ampia saggistica rilevano che letteralmente in nessun'altra epoca i gruppi sociali hanno avuto una capacità decisionale così scarsa mentre il loro controllo da

parte delle élites ha assunto livelli tanto capillari e totalizzanti. Ad essersi rinnovate sono semmai le forme attraverso le quali si esprime il radicale dispotismo del governo capitalista contemporaneo. La loro accuratezza ha portato ad un punto avanzatissimo il percorso storico che Foucault fa originare con il Cristianesimo e che giustifica la sua introduzione del concetto di governamentalità. Di tutto questo processo di assoggettamento sociale, come detto, fa parte integrante lo sviluppo di efficientissimi dispositivi semiologici. Vediamo di entrare un po' più nel merito.

Per solito, quando si parla di strumenti semiologici di assoggettamento sociale, ci si riferisce al linguaggio come dispositivo impiegato nella formazione e nella definizione della soggettività individuale. Per un verso, tramite il linguaggio, viene assegnata a ognuno un'identità sessuale, professionale, nazionale, ecc., mentre vengono prodotti e distribuiti ruoli e dislocazioni nella e per la divisione sociale del lavoro (uomo/donna, capitalista/lavoratore, insegnante/allievo, consumatore, ecc.). Per un altro verso, la governamentalità capitalista utilizza il linguaggio e le rappresentazioni che con esso si possono formulare, per realizzare livelli adeguati di assoggettamento sociale. Fa allora appello all'individuo, alla sua conoscenza; adotta una modalità discorsiva, ideologica; tende a condizionare i soggetti (la loro soggettività) ricorrendo a una logica razionale e consequenziale o (spesso) para-logica. Si tratta delle pratiche messe in atto dai media, dai politici, dai sindacalisti, dagli "esperti", con lo scopo di sostenere e giustificare le scelte delle classi dominanti, dichiarandole legittime in sé o prive di alternativa. I provvedimenti istituzionali vengono così accompagnati, tradotti, talvolta falsificati, per eliminare o depotenziare un eventuale dissenso. Ad esempio, quando si vuole convincere che l'Occidente è il baluardo del progresso e della civiltà, che la guerra in Ucraina è esclusiva responsabilità di Putin, che l'instabilità del Medio-Oriente dipende unicamente dai terroristi di Hamas, che il lockdown e il green pass sono necessari per contenere un virus micidiale, che per risanare i conti statali occorre accettare una serie di "sacrifici". In tutti questi casi, come in ogni altro, la ragione dell'ininterrotta produzione di narrazioni, racconti, enunciati, sta nel caricare continuamente di senso condivisibile processi, eventi e fenomeni che ne appaiono o rischiano di apparirne privi.

In sintesi, il linguaggio è un dispositivo governamentale attivato dalle classi dominanti per operare quella che Guattari chiama una semiotica della significazione, ossia un sistema di segni che produce significati; ovviamente, significati conformi. Le

> formazioni capitalistiche fanno ricorso a un particolare tipo di macchina semiotica significante che, surcodificando tutte le altre semiotiche, rende possibile guidare, orientare, modulare e controllare sia la produzione "economica" che la produzione di soggettività (9).

La faccenda viene da lontano. Nel corso storico, infatti, la semiotica significante subordina le semiotiche simboliche pre-significanti (gestuali, rituali, produttive, corporee, musicali, ecc.) che operavano anticamente.

Infatti, nelle società cosiddette organiche (pre-neolitiche) la parola entra in interazione diretta con altre forme di espressione (danza, canto, pittura, sogno, ecc.) e tutte conservano la loro consistenza, il loro intreccio e la loro autonomia, tramite l'adozione di una disposizione sintetica disgiuntivo-inclusiva (interazione con l'animale-totem, ecc.). In questo tipo di semiotiche la parola, il linguaggio, la coscienza non occupano un posto di primo piano e «il messaggio non passa attraverso i canali linguistici, ma attraverso il corpo, i rumori, i gesti, le posture, ecc.» (10). Nelle «società arcaiche le "realtà" sono molteplici» e ogni «semiotica (religiosa, sociale, magica, animale, animista) esprime un mondo eterogeneo la cui composizione è assicurata dall'organizzazione sociale del gruppo» (11).

> La traducibilità dei diversi strati semiotici non avviene attraverso una formalizzazione dell'espressione (significante) che prende il controllo sulle altre semiotiche, ma attraverso una struttura sociale (tribù, comunità) che invece scongiura il sorgere di un'unica sostanza significante, di una sintesi significante, di un sistema che gerarchizza e subordina al linguaggio le altre modalità di espressione (12).

Il che è l'esatto opposto di quanto avviene nella società capitalistica fondata sullo scambio generalizzato, la cui funzionalità necessita viceversa di significati invarianti nel tempo e nello spazio che consentano la traducibilità generale delle semiotiche in uno "standard" linguistico dominante. Nella modernità si àncora il segno al suo referente di modo che il riferimento viene a denotare una realtà "sola" e "unica", la realtà dominante. Si può aggiungere che, diversamente dal linguaggio moderno, le semiotiche arcaiche «non mettono in gioco un locutore e un ascoltatore perfettamente distinguibili e individualizzati» (13), mentre invece il capitalismo adotta giustappunto lo schema astratto di un rapporto duale, di un rapporto di scambio. D'altronde, si tratta del modello cognitivo specifico operante in ogni ambito capitalista: dallo scambio economico (il compratore e il venditore), allo scambio giuridico (i contraenti di un contratto), allo scambio psichico (l'"io" e l'"altro").

In realtà, anche nella contemporaneità la surcodificazione operata dalla semiologia della significazione non è assoluta, anzi. Il linguaggio (in senso generale) non si esprime soltanto attraverso una semiologia significante di tipo linguistico che produce senso, significati, interpretazioni, discorsi, rappresentazioni; ma utilizza anche altri regimi di segni, altre semiotiche. Di queste ultime, seguendo Guattari, se ne possono distinguere due tipologie. La prima ha a che fare con le già citate semiotiche pre-significanti anche se, com'è ovvio, il contesto antropologico nel quale erano diffuse è definitivamente trascorso ed esse oggi hanno un valore assai diverso. Si tratta delle semiotiche di tipo simbolico che per esprimersi incrociano sempre la lingua, ma non ricorrono alle rappresentazioni discorsive per formarsi. I deliri dell'alienazione, le fantasie infantili, le opere artistiche, le relazioni amorose non si sviluppano (o non eminentemente) sulla base di rappresentazioni, di discorsi razionali o pseudo-razionali. Come si sa, il senso comune presume che tali semiotiche non-significanti abbiano una

natura essenzialmente secondaria e un rilievo abbastanza circoscritto appunto alle personalità artistiche o a coloro che vengono ritenuti non compiutamente sviluppati (bambini, folli, primitivi).

Pier Paolo Pasolini si è accorto molto per tempo che la società capitalistica del dopoguerra era entrata in una nuova fase culturale nella quale le semiotiche della significazione non solo mantenevano e approfondivano la subordinazione delle semiotiche di origine pre-significante ma, dopo averle ristrutturate e potenziate, le utilizzavano come vettori privilegiati per una presa diretta sui piani di desiderio delle masse, veicolando "carsicamente" modelli di soggettività più rispondenti ai livelli di consumo richiesti dal Capitale nella sua fase fordista. In effetti l'intellettuale bolognese capisce che le semiologie simboliche (non discorsive, non rappresentative) hanno potuto giovarsi di un salto tecnologico che ne ha incrementato di parecchio la presa sul corpo sociale e sul suo immaginario. Ad esempio, nel Medioevo, il potere di coinvolgimento, di suggestione di un affresco a sfondo religioso si realizzava solo in presenza dello spettatore, solo se questi si recava a vederlo. Nell'epoca della riproducibilità tecnica dell'opera d'arte, per dirla con il titolo del noto saggio di Walter Benjamin, tale operatività non è neanche lontanamente paragonabile (a prescindere dal valore estetico) a quella attualmente raggiungibile, poniamo, da un film. Inutile qui insistere sull'efficacia soggettivante (di costruzione di soggettività) di alcuni generi cinematografici quali il western, la commedia all'italiana, il "cinepanettone", ecc.

Come rimarca Lazzarato, è possibile che la capacità d'analisi di Pasolini sia stata acuita dalla sua doppia attività di scrittore e di regista. La duplice prospettiva lo mette infatti in condizione di rendersi conto che lo «scrittore trasforma le cose in parole, ossia in simboli, in segni del sistema verbale che sono "simbolici e convenzionali", mentre i "segni" del sistema cinematografico sono le cose stesse, nella loro materialità» (14). Il cinema, ma anche la televisione e la pubblicità, garantiscono l'immediatezza della "presenza espressiva" del non verbale, della sua «forza di persuasione che nessuna verbalità possiede» (15). Le invenzioni del cinema, della TV e della pubblicità ci permettono di vedere una realtà che si esprime senza passare attraverso la rappresentazione e la mediazione linguistica. «Non è più necessario disegnare segni o simboli [oppure esprimere concetti, rappresentazioni] per mostrare un oggetto, esseri, relazioni. La realtà significa da sola» (16).

Anche a Pasolini, dunque, la lingua non appare «un sistema privilegiato a sé, [..] ma uno dei tanti possibili sistemi di segni» (17). Ad esempio, come evidenzia ancora Lazzarato, per lui "azione, comportamento e presenza fisica" sono altrettanti campi semiotici di comunicazioni non linguistiche. Si pensi alla "presenza fisica" delle borgate romane nell'estetica pasoliniana. A pochi anni di distanza, Guattari confermerà questa tesi; ma anche Jean Baudrillard dirà qualcosa di non dissimile riferendosi alla moderna struttura urbana.

Riassumendo, si può dire che i film, i programmi televisivi, gli spot pubblicitari costituiscono figure di un dispositivo semiologico che, se «non riesce a stabilire significati invarianti e stabili come nel linguaggio,

può invece produrre modelli di soggettività che hanno la forza degli esempi, l'evidenza della presenza fisica», in quanto «agisce in profondità nella soggettività perché può fornirle delle identità, dei modelli di comportamento» (18), utilizzando semiotiche simboliche. Tanto più in quanto tutti «i suoi elementi irrazionali, onirici, elementari e barbarici sono stati tenuti sotto il livello della coscienza» (19), favorendone al meglio la capacità di seduzione, di persuasione. Nel capitalismo maturo, insomma, circola anche una varietà di "discorsi" simbolici (non verbali), in grado di attivare i piani collettivi del desiderio. Confermando così che l'azione prodotta dal cinema e dalla televisione non ha nulla a che vedere con l'ideologia, perché non passa attraverso la coscienza riflessiva e la rappresentazione.

Come dice Mikel Dufrenne, citato da Guattari (20), vi si

> offrono belle immagini, ma solo per sedurvi: mentre pensate di divertirvi pazzamente, assorbite l'ideologia necessaria alla riproduzione dei rapporti di produzione. Vi si nasconde la realtà storica, camuffandola sotto un verosimile di convenzione che non è soltanto tollerabile, ma anche affascinante; cosicché non avete neppure più bisogno di sognare, né ne avete il diritto, dal momento che i vostri sogni potrebbero essere non conformisti: vi si offre un sogno già confezionato che non perturberà niente: fantasmi su misura, una godibile fantasmagoria che vi mette a posto con il vostro inconscio, poiché è chiaro che ha diritto alla sua parte, lo sapete, soprattutto se siete sufficiente "acculturati" da reclamare in suo nome e da dichiararvi suoi soggetti. Oggi il cinema tiene a vostra disposizione un inconscio fatto in casa (formato familiare), perfettamente ideologizzato.

In definitiva, Pasolini riconosce nella forma di capitalismo a lui contemporanea (quella fordista) una "seconda e definitiva rivoluzione borghese" la cui "cultura produce codici che generano comportamenti", ossia stili di vita, valori, soggettivazioni. I mondi culturali contadino, operaio e sottoproletario vengono prepotentemente erosi dall'edonismo, dall'individualismo consumista e dall'informazione di massa. I nuovi fattori di soggettivazione non agiscono principalmente attraverso il linguaggio verbale e le sue funzioni di rappresentazione, di denotazione e di significazione, ma mettono in circolazione modelli di desiderio e impongono modelli di assoggettamento che costruiscono una soggettività inedita. Si diffonde in tal modo un linguaggio non denotativo - non imperniato su concetti, rappresentazioni, valutazioni - che agisce mediante il contagio mimetico, mediante l'affezione, producendo una nuova "espressività". Come osserva Lazzarato, è sufficiente leggere i giornali, guardare la Tv, uscire di casa o considerare fenomeni come quello del berlusconismo per rendersi conto di quanto si sia rivelata esatta l'analisi di Pasolini.

Il capitalismo del secondo dopoguerra non produce soltanto merci in quantità mai viste prima, ma anche (strategicamente) modelli di soggettività con i relativi dispositivi di soggettivazione per diffonderli. Insomma prepara una nuova umanità approntando una nuova cultura che distrugge le culture tradizionali e popolari, operando una vera e propria mutazione antropologica insieme a quello che Pasolini definisce come il

«più completo e totale genocidio» (21) culturale della storia italiana. Questo «neocapitalismo non si limita a chiedere sottomissione ed obbedienza, ma raggiunge le radici dell'esistenza. Modella e modula la soggettività e la vita degli individui» (22), ben più in profondità di quanto non sia mai riuscito al fascismo. Qualche anno dopo Foucault parlerà di "governo delle anime", di nuova governamentalità; e ad entrambi la tolleranza formale dei regimi democratici sembrerà nascondere un dispotismo mai così generale e "maggioritario" (23).

Anche Deleuze e Guattari sono dello stesso avviso. Per il secondo, in specifico, la soggettività è la prima e la più importante delle produzioni capitaliste. Il sistema capitalistico maturo non si fonda soltanto sullo sfruttamento di massa, bensì tende a modellare gli individui «e a tal fine ad imporre dei modelli di desiderio [..]. Lancia tali modelli così come l'industria automobilistica lancia i suoi. L'importante è che essi restino sempre compatibili con l'assiomatica del capitale: l'oggetto d'amore dovrà sempre essere un oggetto esclusivo che partecipi al sistema della proprietà privata» (24). L'idea di fondo è «introdurre un proprietario borghese in ogni lavoratore. E' la condizione preliminare della sua integrazione» (25). Il capitalismo produce «l'individuo modellando il suo corpo e la sua psiche, lo fornisce di modi di percezione, di semiotizzazione e di un inconscio» (26).

D'altronde, a seguito del periodo di ricostruzione post-bellica, il Capitale inizia ad aver necessità di una soggettività inedita, ossia quella di un «lavoratore deterritorializzato, di qualcuno che non resti ancorato a una qualifica professionale, che segua il progresso della tecnologia, o addirittura sviluppi una certa creatività, una certa partecipazione. Inoltre c'è bisogno di un consumatore che si adatti all'evoluzione del mercato» (27).

Ma l'ascesa delle semiotiche simboliche non-verbali (attualizzate) non è l'unica a mostrare, fin da subito, un risvolto carico di conseguenze. Anche le semiologie discorsive, quelle classicamente linguistiche, subiscono gli effetti dell'avanzata di nuove modalità di semiotizzazione. A metà degli anni Sessanta, Pasolini coglie i segni dell'ingresso in un "mondo post-umano" dove i centri della creazione linguistica si spostano verso la "produzione" e le sue esigenze. In un brano ben noto, egli pone l'accento sul brusco passaggio della società capitalistica al neocapitalismo della rivoluzione tecnologica, che si manifesta nella cessazione della «funzione irradiatrice e omologatrice di lingua delle élites intellettuali (legge, religione, scuola, letteratura)» e la sua sostituzione con una funzione analoga esercitata dalle «lingue dei tecnici. Alla guida linguistica della società sono dunque le lingue delle infrastrutture - diciamo pure le lingue della produzione. Non era mai successo» (28). Quello che Pasolini chiama «il neocapitalismo afferma il primato delle lingue della chiarezza, della precisione, della funzionalità e dell'efficacia strumentale e pragmatica, prosciugando la dimensione espressiva delle lingue umaniste» (29).

Soprattutto perché tale «"principio" tecnologico della chiarezza, dell'esattezza comunicativa, della scientificità meccanica, dell'efficienza» (30) non è neutrale, bensì produce degli effetti linguistici di ordine

generale, lavora la lingua. Secondo Pasolini, «questi principi costituiscono uno strato che non si aggiunge semplicemente agli altri strati storicamente depositati nella lingua (strato latino, strato umanista, ecc.). L'ultimo strato significante che evolve rapidamente verso l'efficacia "segnaletica" della scienza applicata, prende il potere sugli altri e li omologa ai fini e alle necessità delle lingue della "produzione-consumo"» (31).

Le mutazioni che avvengono su questi due piani semiologici, ovvero quello simbolico dei nuovi modelli soggettivanti (pubblicitari, cinematografici, ecc.) e quello propriamente linguistico dei nuovi codici della comunicazione funzionali alle esigenze del capitalismo fordista, contribuiscono a delineare un'epoca nella quale «la lingua verbale è completamente convenzionale e vuota, poiché ha subito la traducibilità, la centralizzazione e l'equivalenza delle lingue delle infrastrutture e in particolare dell'impresa» (32), mentre il linguaggio simbolico «(fisico e mimico) assume una decisiva importanza» (33), prima sconosciuta.

> [L]a cultura di una nazione (nella fattispecie l'Italia) è oggi espressa soprattutto attraverso il linguaggio del comportamento, o linguaggio fisico, più un certo quantitativo – completamente convenzionalizzato e estremamente povero – di linguaggio verbale (34).

In altre parole, insieme all'imposizione di una lingua nazionale modernizzata ma banalizzata, curata soprattutto attraverso la scuola e la televisione, i dispositivi dello Stato e della comunicazione operano un accentramento e uno svuotamento delle semiologie simboliche e corporali delle culture popolari attraverso una nuova cultura dell'immagine tesa a promuovere un'inedita disposizione popolare all'acquisto compulsivo di merci. Come già sottolineato, il duplice movimento innovativo di questa enorme macchina di semiotizzazione ha un unico scopo: realizzare - in Italia, ma il discorso riguarda tutto l'Occidente - condizioni di valorizzazione del capitale più aderenti ai suoi sviluppi post-bellici.

Benché il valore tanto artistico che "politico" della sua opera sia a mio avviso abbastanza discutibile, è difficile non riconoscere a Pasolini almeno due meriti: di essersi accorto tra i primi che la produzione di soggettività (della cultura, dei valori, dei comportamenti, dei modi di esistenza) è nella logica del Capitale e tra le più importanti forme della sua produzione; e di essere riuscito in sostanziale solitudine a porre i fondamenti per un'analisi del dispositivo semiologico impiegato dalla governamentalità capitalistica. E' a partire da questa base (35) che Guattari amplifica le tesi pasoliniane, aumentandone portata e potenza. Il suo contributo investe sia il campo specificamente linguistico (36), sia il campo di quelle che egli denominerà "semiotiche a-significanti", nell'attuale fase (neo-liberista) del capitalismo.

Proprio questo secondo ambito, più direttamente inerente all'oggetto delle presenti pagine, perimetra quella che era stata indicata come una seconda tipologia di semiotiche, accanto alla prima (delle semiotiche simboliche) di cui ci siamo appena occupati citando Pasolini.

Guattari è infatti colui che ha analizzato in maniera più approfondita questo secondo regime di segni non direttamente implicati nella significazione. Durante gli anni Settanta, egli riprende la tematica pasoliniana delle "lingue delle infrastrutture", che però adesso cominciano ad assumere dei connotati decisamente più tecnici, "macchinici". E' in quel decennio, infatti, che inizia ad affermarsi il modello neo-liberista con la conseguente ristrutturazione non solo industriale che arriverà a rendere pervasive la presenza e la funzione delle macchine (digitali ed informatiche), oltrepassando in breve tempo i limiti raggiunti dalle macchine fordiste (analogiche ed elettromeccaniche) caratteristiche del ciclo precedente (37).

Tramite le nuove macchine, negli ultimi decenni gli esseri umani sono riusciti a "vedere", a conoscere, gli strati atomici e chimici della materia, quelli biologici del vivente e quelli cosmici dell'universo, aumentando enormemente la propria "portata" epistemologica. L'infinitamente piccolo e l'infinitamente grande, l'infinitamente rapido e l'infinitamente lento, non eccedono più - o così ci piace credere - le capacità di "esame" da parte dell'umano. E tale "sviluppo" è stato ed è reso possibile proprio dalle macchine e dalle loro semiotiche a-significanti, ovvero dai linguaggi operativi e tecno-scientifici, dai regimi di segni che non circolano attraverso la discorsività verbale. Le conseguenze sono varie. Intanto, in «un mondo imperniato sulle macchine, l'azione sul reale ha bisogno di una artificialità sempre più astratta. L'uomo senza macchine, senza dispositivi, senza diagrammi, senza equazioni, senza semiotiche a-significanti, sarebbe "afasico", incapace di "parlare" questi mondi» (38). Ma soprattutto, Guattari invita a rendersi conto di un altro fattore decisivo: la circostanza che procedano senza mediazioni e senza produzione di senso o di rappresentazioni (di significati), non impedisce in alcun modo alle semiotiche a-significanti di agire sui processi reali,.

> Mettono in connessione un organo, un sistema di percezione, un'attività intellettuale, ecc., direttamente con una macchina, con le procedure, con i segni, senza passare attraverso la rappresentazione di un soggetto [..] (39).

Le semiotiche a-significanti comprendono sistemi di segni che realizzano operazioni, innescano azioni; essi lavorano "prima" e "accanto" al significato, producendo un "senso senza significato", un "senso operativo".

Indici di Borsa, statistiche, funzioni, diagrammi scientifici, linguaggi informatici: tutti questi sottosistemi di segni sfuggono alla semiologia dialettica e rappresentativa del linguaggio propriamente detto, o a quella *underground* del simbolo; mentre agiscono direttamente sui flussi materiali e sociali. Guattari li chiama "segni-potenza" (40) perché, a differenza dei segni significanti, hanno una presa diretta sul reale indipendentemente dal fatto che significhino qualcosa per qualcuno. E' quello che accade quando i segni di un linguaggio informatico fanno funzionare un computer; quando i segni monetari attivano la macchina economica; o quando i segni di una equazione

matematica entrano nella costruzione di un edificio.

Può essere a questo punto opportuno fare alcuni esempi chiarificatori.

Prendiamo uno degli ambiti culturali fondanti per la contemporaneità. Già alcuni decenni fa Guattari aveva notato che nella fisica teorica l'opposizione fra il segno e il referente, tipica della semiologia rappresentativa, sembrava aver perso in parte la sua pertinenza. Oggi, diceva,

> non si esige più una prova positiva dell'esistenza di una particella; basta che la si possa far funzionare senza contraddizione nell'insieme della semiotica teorica. [..] Non è perciò più necessario dimostrare di volta in volta l'esistenza di una particella; si è abbandonato l'obiettivo, fondamentale in altri tempi, di una materializzazione di questa esistenza per mezzo di un effetto fisico d'individuazione spazio-temporale. Questo tipo di semiotica fa intervenire quelli che chiamiamo *segni-particelle*, ossia entità che sono passate al di qua delle coordinate relative a spazio, tempo e esistenza (41).

Occorre prendere atto che tra «il segno e il referente si stabilisce un nuovo tipo di rapporto, non più diretto» (42), che coinvolge una concatenazione di un genere del tutto diverso da quello della semiologia propriamente intesa, fondandosi sulle semiotiche a-significanti delle concatenazioni macchiniche e sulla loro potenza assiomatica (43).

Passando a un livello esemplificativo più quotidiano, consideriamo la funzione delle carte elettroniche, più volte illustrata dallo stesso Guattari. I loro sistemi semiotici utilizzano dei segni che operano direttamente su particelle materiali, senza passare per la denotazione, la rappresentazione, il significato. La funzione espressiva del pass di parcheggio si connette con flussi di materia senza ricorrere a mediazioni umane o significanti ed è in grado di catalizzare delle scelte macchiniche, di operare dei cambiamenti di stato. In questo caso, azionando il meccanismo della sbarra di entrata, consente di passare da una condizione di "fuori" a una di "dentro", o viceversa. Ovviamente, tale passaggio può anche essere rifiutato, tra l'altro senza alcun obbligo di giustificazione. Anche il bancomat funziona seguendo lo schema appena descritto.

Ma le carte di debito non esauriscono le applicazioni delle semiotiche a-significanti nell'ambito finanziario. Supponiamo che la Banca centrale europea aumenti il suo tasso di sconto dell'1 per cento: saranno decine di migliaia i "progetti" che andranno in fumo in mancanza di crediti. Oppure che i prezzi del settore immobiliare crollino, come nel caso della grande crisi dei *subprime* (2007/2008) negli Stati Uniti: si conteranno a migliaia le famiglie che non potranno più rimborsare il loro debito. O infine che i conti della Previdenza sociale registrino un disavanzo: si decideranno misure di riduzione delle "spese sociali" (44). Si tratta di segni monetari (tassi di interesse, spread, valutazione delle agenzie di rating, ecc.) che agiscono direttamente (in modo a-significante) sui flussi produttivi, sulle disponibilità di uno Stato, sulle

condizioni di vita delle popolazioni. E la connessione che lega i fenomeni in esempio con le conseguenze indicate, non è di tipo dialettico (significante), bensì assiomatico, cioè privo di un qualsiasi senso che non sia quello macchinico inerente a una serie di dispositivi "autonomi" impostati per valorizzare incessantemente la moneta-capitale.

Uno dei risultati più notevoli del nuovo scenario è che l'installazione di computer sempre più potenti, con una velocità di calcolo inarrivabile per gli esseri umani, ha trasformato da svariati anni le modalità di esecuzione degli investimenti speculativi. Oggi ben più del 90% degli ordini eseguiti al New York Stock Exchange (la Borsa di New York) sono automatizzati, con conseguenze talvolta disastrose, come in occasione dell'"incidente" causato dall'improvvisa caduta del 10% dell'indice borsistico, verificatasi a Wall Street il 6 maggio 2010. Quel giorno gli operatori di borsa sono stati trasformati in meri spettatori di una convulsione dei mercati che ha bruciato nel giro di pochi secondi miliardi di dollari e in 14 secondi ha fatto cambiare di mano le azioni 27.000 volte (45). Va comunque osservato che anche in situazioni ordinarie la soggettività umana del *trader* - con la sua potenza cognitiva, le sue semiotiche significanti, il suo linguaggio - lungi dall'esercitare la propria "libertà" di scelta operativa, prende decisioni in "associazione" con delle macchine che sono tutto fuorché meramente strumentali e che, anzi, mediante le loro semiotiche concorrono sovente più di lui a definire le sue scelte. Sotto questo profilo, la "libertà" non è attribuibile al soggetto individuale/individuato, semmai a una soggettività-strana, a una neo-soggettività umano-macchinica.

Le esemplificazioni potrebbero essere ben più numerose, ma suppongo siano sufficientemente illustrative.

A questo punto, occorre semmai aggiungere una precisazione: nel lessico di Guattari (ma anche di Deleuze) il termine "macchina" e i suoi collegati (macchinismo, ecc.) sono utilizzati per indicare non soltanto la macchina tecnica, ma anche la macchina astratta e la macchina sociale. Va tuttavia detto che la trattazione di questo tema da parte dei due studiosi non è stata molto sistematica, il che d'altronde è nel loro carattere stilistico e filosofico. Come direbbero entrambi, l'importante è tracciare delle "linee di fuga" dagli schemi egemoni, non definire una teoria. Nondimeno, è forse opportuno tentare di rendere un po' più completo il loro discorso e le prospettive che apre, senza pretendere di stabilire delle compiutezze che né Deleuze né Guattari cercavano o proponevano.

Diciamo quindi che il concetto di macchina da loro impiegato rimonta chiaramente a Lewis Mumford il quale, più di mezzo secolo fa, parlava di una megamacchina che fin dagli imperi antichi comprendeva una serie di macchine più specifiche tutte interconnesse tra loro: una macchina da guerra, una macchina del lavoro, una macchina dei segni, una macchina del potere. Non diversamente, si può sostenere che la megamacchina del capitalismo contemporaneo è costituita da un insieme interconnesso di macchine astratte come quelle logiche promosse dalla scienza o quelle teologico-religiose; di macchine sociali come la fabbrica,

la famiglia, la scuola, le forze armate, la sanità, i media, ecc. Anche tali macchine, come quelle tecniche, utilizzano (sebbene non esclusivamente) semiotiche a-significanti che movimentano precisi concatenamenti di natura assiomatica, ossia fanno funzionare insieme umani, procedure, tecniche, regolamenti. La subordinazione scolastica dello studente, quella del dipendente sul luogo di lavoro, del figlio in famiglia, ecc.; oppure l'accettazione di un foglietto di carta stampata come rappresentazione reale del valore (di un prodotto, di un lavoro), il fatto che un gioco sia considerato divertente solo se si traduce in una competizione, l'ammirazione riservata al vincente a prescindere dallo spessore etico che gli viene riconosciuto, la convinzione che la desiderabilità di un essere umano passi in buona sostanza dall'avvenenza fisica e dal rispetto di alcuni *must* immaginali: bene, tutti questi sono altrettanti esempi di concatenamenti irriflessi, a-discorsivi e a-rappresentativi che, sebbene diversi da quelli delle macchine tecniche, pure ne ripropongono per vari versi l'assiomaticità, l'indiscussa e legittima consequenzialità operativa.

Come si vede, i macchinismi attivi nelle organizzazioni sociali dei gruppi umani sono molteplici e di vario genere. Certamente quelli specificamente tecnici hanno assunto un rilievo enorme ed è comprensibile che, al loro apparire, Guattari si sia profeticamente concentrato nella loro analisi. Ma la ragione di tale scelta è anche un'altra: molto più di quella sociale, questo genere (tecnico) di macchine rende evidente la mutazione antropologica avvenuta negli ultimi decenni. Ovvero l'erosione - anzi, ormai, l'inservibilità - dello schema classico "umanista e astratto" che rappresenta le macchine come meri strumenti, semplici prolungamenti del vivente. Il rapporto dell'umano con le macchine e con le semiotiche a-significanti, non può (più) essere descritto come rapporto d'uso. «La macchina non è una cosa completamente compiuta, un oggetto "finito", una cristallizzazione del lavoro» (46); lavoro morto, secondo il lessico marxiano. La macchina non è più un mero strumento tecnico, un'esteriorizzazione della mano, del cervello, delle capacità fisiche ed intellettuali. Nella contemporaneità la «macchina è "relazione"» (47): relazione aperta con le sue componenti, con l'uomo, con l'ambiente con le altre macchine (anche passate e future). E la

> relazione precede i suoi termini e li genera, mentre le teorie critiche [tradizionali] presuppongono la macchina e l'uomo come oggetto e soggetto che, già costituiti, entrano successivamente in contatto e possono dialetticamente rovesciarsi (48).

Tutto all'opposto per Deleuze e Guattari: gli esseri umani possono accedere alle macchine e alle opportunità che esse consentono, solo se "fanno ingranaggio" con le macchine, o con ciò che serve per costituire una macchina (un utensile, un animale, altri umani) (49). L'*homo oeconomicus* che esercita un controllo completo e razionale sulle proprie scelte, fa parte di una visione caricaturale del "soggetto" di cui il *trader* della finanza rappresenta il paradigma. Del resto si è già evidenziato che la finanza è un dispositivo (per certi versi, prototipico) che impiega

> semiotiche diagrammatiche, in cui i segni funzionano al posto degli "oggetti" ai quali si riferiscono. I flussi di segni che circolano da un computer all'altro in tempo reale costituiscono una realtà alla stessa stregua dei flussi materiali: intervengono sul sistema che fissa i prezzi delle azioni dei titoli di borsa e agiscono direttamente sull'economia "reale" e sulla soggettività (50).
>
> I diagrammi, le curve e i dati "parlano", si "esprimono", "comunicano", poiché rendendo visibili, comparabili e manipolabili i vari flussi di informazioni (traducibilità macchinica), concorrono fortemente al processo decisionale e alla determinazione dei prezzi (51).

Ciò significa che la soggettività "umana" non è l'unica che pronuncia enunciati; e non è neppure la più importante. In un certo senso, le macchine, i macchinismi, assumono una forma espressiva soggettiva tramite la quale determinano particolari effetti sui flussi materiali e indirizzano le decisioni della soggettività umana. Anzi, mediante le semiotiche a-significanti, il più delle volte le macchine e i segni si interfacciano direttamente con altre macchine utilizzando gli umani come semplici stazioni di rilancio, con effetti sul reale talvolta imprevedibili, ma sempre di prima grandezza (52). In ogni caso, i

> rapporti uomini-macchine sono sempre dell'ordine dell'accoppiamento, del dispositivo, dell'incontro, della connessione, della cattura reciproca (53).
>
> Insieme, costituiscono un dispositivo "uomo-macchina" in cui gli uomini e le macchine sono solo pezzi ricorrenti e reversibili di un processo di produzione, di comunicazione, ecc., che li travalica (54).
>
> [Occorre prenderne atto:] Oggi la nostra esperienza è macchinica (55).

I concetti di macchina e di soggetto devono insomma essere allargati all'insieme funzionale che li associa. E' necessario liberarsi sia della concezione meccanicista dell'"unità strutturale della macchina" che la fa apparire come un "oggetto unico", compiuto, completamente realizzato; sia della tesi vitalista dell'"unicità del vivente" che lo fa apparire come "soggetto unico". Al contrario, tanto il soggetto che l'oggetto appaiono costituiti da una molteplicità di relazioni (56). Come dice Gilbert Simondon, i "modi di esistenza" umano e non umano sono inseparabili. Nel capitalismo neo-liberista siamo sempre presi in dispositivi nei quali è impossibile distinguere ciò che appartiene agli umani da ciò che appartiene ai non umani (57).

> Il rapporto soggetto/oggetto, uomo/macchina, agente/strumento, scompare per lasciare il posto a una configurazione globale nella quale c'è incontro/concatenazione di forze che non si dividono in "morte" e "vive", soggetti e oggetti, ma che, invece, sono tutte diversamente "animate" (le forze fisiche e sub-fisiche della materia, le forze umane e sub-umane del "corpo e della mente", le forze delle macchine, la potenza dei segni, ecc.) (58).

In questo quadro il soggetto umano classico dilegua a favore di una soggettività umana e non-umana nella quale non è certo la prima componente ad essere quella che predomina, che incide sui flussi (non solo materiali) produttivi e riproduttivi, sui processi di valorizzazione del capitale (59).

Anche qui appare evidente il contrasto con la concezione marxiana - ancora abbondantemente condivisa - in base alla quale solo il lavoro operaio produrrebbe plusvalore, mentre le macchine non farebbero altro che trasmettere il loro valore derivante dal tempo di lavoro umano necessario alla loro fabbricazione. Sulla scorta della riflessione di Guattari, si è invece visto come le semiotiche a-significanti, gli oggetti, gli schemi, i programmi, ecc. partecipino alla produzione, alla creatività, all'innovazione - in definitiva alla formazione di plusvalore - quanto gli "esseri umani".

Da questo punto di vista, Lazzarato ha buon gioco nel mostrare i limiti della teoria cognitivista che egli avverte come l'ennesima affermazione del logocentrismo dominante anche nel pensiero critico: «Non ha alcun senso parlare di interiorizzazione della "relazione" uomini-macchine da parte di uno dei suoi termini, fosse anche il lavoratore cognitivo». Tale concezione «soggettivizza il lavoratore e cosifica la macchina prolungando l'antropomorfismo del lavoro vivo (umano) e del lavoro morto (la macchina)» (60), laddove il concatenamento uomo-macchina della contemporaneità tratteggia un nuovo scenario di per sé inspiegabile con le categorie marxiane e il loro antropomorfismo, che d'altro canto sono state messe a punto in un contesto storico nel quale le macchine si trovavano solo nelle fabbriche (a parte il grande macchinismo delle ferrovie e poco più) mentre la loro diffusione e potenza erano incomparabilmente inferiori a quelle attuali.

Soggettività umana e non-umana, si diceva. Pasolini aveva capito bene che tra gli obiettivi strategici del capitalismo rampante del dopoguerra c'era quello di trasformare in profondità la soggettività tramite l'azione delle semiotiche non-verbali, delle semiotiche simboliche. Guattari ne riprende le riflessioni e approfondisce l'analisi chiamando in causa anche un altro tipo di semiotiche a-significanti, quelle macchiniche. Da un lato, si rifiuta di concedere alla soggettività umana uno "statuto eccezionale". Non è più il tempo della potenza creatrice dell'*homo faber*, neppure nella forma "distesa" di una soggettività globale e non qualificata suggerita da Marx. Nel capitalismo si lavora sempre

> in e attraverso un concatenamento collettivo. Ma il collettivo non comprende solo individui ed elementi di soggettività umana. Il "per sé" e "per l'altro" non sono esclusivamente umani, ma includono anche "oggetti", macchine, protocolli, semiotiche umane e non umane, affetti, rapporti microsociali [..] (61).

> Le macchine, gli oggetti, le procedure, gli schemi, le carte, ecc. non sono in attesa del "soffio biblico" del lavoro vivo che darebbe loro vita, mobilità e creatività (62).

Sia gli umani che le macchine costituiscono degli ibridi di “lavoro morto” e di “lavoro vivo”. Il «soggetto individuato (e il suo doppio, il soggetto trascendentale), il soggetto vuoto, chiuso su se stesso, separato dai dispositivi e dalle connessioni che lo costituiscono, che si vive come la fonte autonoma e libera delle proprie azioni e della propria enunciazione» (63), non è nient’altro che un’astrazione se non viene visto all’interno di una rete di istituzioni e di segni, di tecnologie, di tradizioni di pensiero e di pratiche estetiche, perfino di fonti di finanziamento. Il soggetto, la soggettivazione nella sua auto-consistenza (64) senza la dimensione collettiva e non umana, si riduce a un “soggetto” idealistico che si sviluppa all’interno di un’improbabile politica “pura”.

Da un altro lato, sempre Guattari ci invita a considerare che «lavorando le cose al di qua e al di là della rappresentazione, i segni e le cose si combinano gli uni con le altre “indipendentemente dalle ‘prese’ soggettive che pretendono di avere su di essi gli agenti di enunciazione individuati”» (65). In termini più espliciti, che

> ci sono altre istanze, oltre quelle della coscienza, della sensibilità e del linguaggio del soggetto, che possono funzionare come vettori di soggettivazione o come fuochi di enunciazione (66).
>
> Tutti i sistemi macchinici, a qualunque campo appartengano - tecnico, biologico, semiotico, logico, astratto - sono i supporti, da soli, di processi proto-soggettivi, che definirei soggettività modulare (67)

o soggettività parziale. Un richiamo chiaro da parte del filosofo francese a riconoscere nelle concatenazioni insieme viventi e materiali l’equivalente di una soggettività decentrata, di un “per sé non umano” (che chiamerà proto-soggettività) e di una potenza di enunciazione (che chiamerà proto-enunciazione).

Una proto-soggettività, un “focolaio” di proto-enunciazioni che tuttavia non possono essere minimamente interpretati - su ciò è bene esser netti - come la manifestazione del feticismo del Capitale o il segno dell’alienazione del mondo. «Che gli oggetti si mettano a “parlare”, a “esprimersi”» non è nient’altro che «l’affermazione di un nuovo regime di espressione che richiede una nuova semiotica» (68). E’ giusto a questa domanda che risponde la neo-soggettività, la cui «concatenazione collettiva di enunciazione» appare «in grado di destituire la *parole* (69) dalla sua funzione di supporto immaginario del cosmo»; e di sostituirla con un «dire collettivo, che riunisce elementi macchinici di ogni genere, umano, semiotico, tecnico, scientifico, ecc.» (70). Che l’enunciazione costituisca una capacità specifica del soggetto umano è un’illusione; al contrario, gli enunciati di tale soggetto sono semplicemente contigui a quelli prodotti e manipolati dai sistemi politico-economici.

Al dispositivo che opera in tale processo, Deleuze e Guattari danno il nome di “asservimento macchinico” e le semiotiche che vi intervengono sono giustappunto le semiotiche a-significanti che con la loro assiomaticità producono neo-soggettività ibride, entità “ontologicamente

ambigue", nelle quali il soggetto comunemente inteso scompare, perdendo ogni formale autonomia e rilievo. Come si vede, si tratta di un dispositivo assai diverso dall'altro, ovvero quello che, con espressione anch'essa ripresa da Deleuze e Guattari, è stato denominato "assoggettamento sociale", la cui funzione primaria si è detto consistere nella produzione dei significati e delle rappresentazioni, nonché nell'assegnazione ai soggetti delle identità (di genere, professionali, sociali, razziali, ecc.).

Quelle impiegate nell'assoggettamento sociale sono delle semiotiche significanti legate al linguaggio che «coinvolgono l'individuo nella sua interezza e lo considerano come una sostanza in sé autosufficiente, in grado di farsi portatore di una coscienza e, per l'appunto, di un'identità» (71). Il processo di asservimento, al contrario, precede le distinzioni tra soggetto e oggetto ed eccede le differenziazioni personologiche stabilite dal dispositivo di assoggettamento, talché non concerne mai un'individualità ma quello che Deleuze chiama un "dividuale". La modalità di funzionamento dell'assoggettamento sociale passa attraverso la rappresentatività (politica, del linguaggio) e la coscienza; inoltre ha per riferimento i "soggetti individuati", i "soggetti economici", i cittadini o comunque le figure dotate (almeno formalmente) di capacità giuridico-politica. La modalità di funzionamento dell'asservimento macchinico è invece quella dettata dai sistemi di segni, dalla scienza, dall'economia, dalle reti di comunicazione in cui il soggetto è considerato come un mero ingranaggio, un componente dei concatenamenti attivati dalle macchine tecniche e dalle macchine sociali quali l'"impresa", il "sistema finanziario", le "infrastrutture collettive" (scuole, ospedale, museo, teatro, televisione, Internet, ecc.).

Naturalmente, tali processi di assoggettamento sociale e di asservimento macchinico, per quanto eterogenei, non sono pensati da Deleuze e Guattari in opposizione binaria; essi funzionano, piuttosto, come una sintesi disgiuntiva, vale a dire che la loro differenza non è di impedimento alla loro coesistenza. La soggettività, perciò, è prodotta allo stesso tempo da entrambi i dispositivi di potere (72). Anche Lazzarato è esplicito sul punto:

> Il capitalismo trae la propria efficacia e il proprio potere dal fatto di articolare due dimensioni eterogenee della soggettività, molare e molecolare, individuale e pre-individuale, rappresentativa e pre-rappresentativa (o post-rappresentativa) (73).

Proviamo infatti a considerare la macchina della comunicazione digitale, quella di un computer e degli smartphone. In essa si è all'interno di un dispositivo di assoggettamento in quanto utenti della rete, dei *social* e della TV che si rapportano ai video, alle immagini e alle narrazioni, come soggetti con la propria coscienza e le proprie rappresentazioni. Ma si è asserviti in quanto semplici entrate/uscite (*input* e *output*) dei concatenamenti della rete, in quanto erogatori di dati, competenze, atti di creatività; in quanto produttori la cui attività è processata da complessi algoritmici completamente estranei alla nostra consapevolezza. Tali macchine si muovono in connessione con l'umano

ma non ne dipendono minimamente né per il funzionamento né per il linguaggio. Uno smartphone funziona come cellula informativa interconnessa anche da spento e agisce semiotiche a-significanti, che cioè non fanno ricorso alla logica discorsiva o alle rappresentazioni.

Parallelamente, la distinzione che viene effettuata tra le diverse semiotiche (significanti, simboliche e a-significanti) è certamente utile ai fini analitici ed anche in questa sede è stata utilizzata a tale scopo. Ma le modalità di espressione reali sono sempre il risultato di "semiotiche miste": «In realtà, si ha però sempre a che fare con l'intreccio di vari sistemi, si è sempre in presenza di *semiotiche miste*» (74). Si può anzi dire che la forza del capitalismo risiede nella combinazione delle differenti semiotiche così come in quella dei processi di assoggettamento sociale e di asservimento macchinico.

Non è quindi il caso di stabilire gerarchie di importanza tra i vari processi e le varie semiotizzazioni. Tuttavia, dato che la rilevanza paritetica dell'ambito concernente il processo di asservimento e le semiotiche a-significanti che vi operano è spesso insospettata (quando non addirittura negata), occorre insistervi. Proprio per questo motivo, Guattari pone spesso l'accento sul rilievo sistemico di queste ultime: «In sostanza, il capitalismo si fonda su macchine a-significanti» (75). Concetto ribadito da Lazzarato, per il quale

> senza macchine, senza semiotiche a-significanti [..] non c'è capitalismo. Ci sono relazioni di dominio, di potere, di assoggettamento, ma non si tratta di relazioni proprie del capitalismo (76).

Nei processi sociali contemporanei, infatti, sono i dispositivi a-significanti (la "scrittura" finanziaria, scientifica, tecnica, ecc.) a prevalere "funzionalmente" dettando provvedimenti che garantiscano l'incremento dell'accumulazione economica. Il potere *utilizza* le semiotiche significanti dei media, dei politici, degli esperti per legittimare, accompagnare, giustificare quelle scelte nei confronti dei soggetti individuati, della loro coscienza e delle loro rappresentazioni; ma, nella sua logica fondamentale, *funziona* per mezzo di semiotiche a-significanti. Si può anzi sostenere che il «capitale è un "operatore semiotico" e non semplicemente linguistico» (77) e che per la sua valorizzazione/accumulazione i flussi di segni (soprattutto non linguistici) sono condizioni produttive tanto quanto i flussi di lavoro e di moneta. I movimenti in Borsa, ad esempio, non hanno alcun senso: il potere capitalistico a livello economico non fa discorsi, cerca soltanto di controllare le macchine semiotiche a-significanti, di manipolare gli ingranaggi a-significanti del sistema. Esso attribuisce a ognuno un ruolo lavorativo, sociale, sessuale. Ma sul piano dei poteri effettivi, questo tipo di ruolo non conta mai. Le macchine a-significanti non conoscono né i soggetti, né le persone, né i ruoli. E' proprio questo che conferisce loro una specie di onnipotenza: esse passano attraverso i sistemi di significati nei quali si riconoscono e si alienano i singoli soggetti.

D'altro canto, di fronte all'asservimento e all'a-significanza macchinica, con i loro effetti di deterritorializzazione e desoggettivizzazione, il soggetto con la sua "sovranità" e i suoi

comportamenti razionali (o con l'illusione di averli) deve essere letteralmente ricostruito. Sta proprio qui il compito essenziale delle semiotiche significanti della comunicazione e dell'attività cognitiva. I discorsi degli economisti, dei media, degli esperti, dei politici, dei giudici tendono a formare la convinzione che sia proprio e soltanto il soggetto individuale ad agire. In quest'ottica, l'obiettivo eminente delle semiologie significanti non consiste tanto nel manipolare o impedire il pensiero (benché di frequente accada anche questo), ma nel produrre un modello di soggettività contraddistinto dallo schiacciamento sui valori imprenditoriali, del successo individuale, della competizione concorrenziale, del darwinismo sociale.

Soggettivazione altra

Quanto emerso sin qui riguardo al tema della soggettualità può essere riassunto in tre punti. Intanto il soggetto non è più identificabile con un'individualità coscienziale, con una singolarità unitaria ontologicamente fondata. Non ha insomma niente a che vedere con ciò che tanto il senso comune che la riflessione filosofica (a parte, per qualche aspetto, Nietzsche) intendono di norma quando si riferiscono al soggetto. Neppure con quella figura ottocentesca delineata a tutto tondo e in costitutiva contrapposizione classista, che ha popolato (e ancora spesso popola) l'immaginario della critica politica radicale. Assai più credibile appare una concezione che gli assegna dei contorni sui quali influiscono in maniera decisiva le determinazioni storiche ai vari gruppi umani e i "macchinismi" (tecnici e sociali) operanti in un particolare momento storico. E non solo nel senso limitato della traduzione storica, volta a volta diversa, di una sostanza soggettuale comunque ontologicamente immutabile, antropologicamente essenziale. Infatti non è che i tipi storici di soggetto siano distinguibili soltanto per una peculiarità spazio-temporale che tuttavia non riuscirebbe a nascondere la loro unitarietà costitutiva. Il vecchio adagio largamente condiviso che l'essere umano sia fondamentalmente sempre lo stesso è del tutto astratto - oltre che sovente interessato - e chiama in causa un'ontologia che si assume l'onere di stabilire l'essenza immutabile (appunto ontologica) del soggetto. Al contrario, i tipi umani (almeno quelli storici) sono più o meno diversi proprio nella loro "soggettualità" antropologica. Per tale motivo, anziché parlare di soggetto, pare allora preferibile occuparsi di "soggettività" storiche e della loro relazione con un contesto storico concreto. In secondo luogo, in particolare nel tardo capitalismo, la formazione storica di tale entità soggettiva non avviene soprattutto tramite l'intervento delle semiologie (per quanto manipolate) della significazione linguistico-rappresentativa; ma semmai attraverso le semiologie simboliche e le semiotiche macchiniche (a-significanti). Tenendo presente che queste ultime comprendono non solo le semiotiche delle macchine tecniche ma, per vari aspetti, anche quelle delle macchine sociali. Infine, conseguentemente, il governo dei gruppi sociali nell'ultima quarantennale fase di sviluppo capitalista (neo-liberismo) è garantito

assai più dai dispositivi macchinici e dal loro concatenamento assiomatico, piuttosto che dalle regolamentazioni giuridiche o dal controllo del dibattito pubblico e della dialettica politica.

Dunque, per quanto concerne la soggettività critica, non si tratta di presupporre la centralità di una soggettività originaria che deve soltanto ritrovarsi e dotarsi degli strumenti organizzativi atti a proseguire il proprio cammino di emancipazione, superando - anche in virtù dell'azione militante - gli ostacoli frapposti sul suo cammino dall'avversario di classe.

Questa impostazione non è più adeguata per vari motivi. Intanto, perché la riflessione foucaultiana sulla svolta biopolitica del Capitale ci ha fatto comprendere che non è solo o tanto il lavoro operaio a costituire l'agente della valorizzazione capitalistica, bensì la totalità del tempo di vita dell'intera società. Il che quindi esclude che possa essere rintracciato *un* centro, *il* soggetto rivoluzionario o anche solo un'avanguardia o una rappresentanza possibile. Poi, perché è saltata a più riprese la credibilità delle causalità che la tradizione storiografica di sinistra riteneva condizionassero il formarsi della soggettività in generale e di quella critica in particolare. La forte insufficienza analitica di un approccio incline a legare in maniera diretta e spesso esclusiva gli sviluppi delle soggettività ai processi infrastrutturali - soprattutto economici - è ormai emersa in troppe circostanze storiche.

In relazione a queste carenze degli strumenti di indagine, nell'ultimo trentennio del secolo scorso si è fatta strada una linea di ricerca - sulla quale per la verità si sono mossi pochi studiosi (Cornelius Castoriadis, Deleuze e Guattari) - che ha molto lavorato su questa tematica, sostenendo l'originalità dei fenomeni di autoposizionamento critico in quanto apertura di processualità, di creazione di un possibile divenire, di una possibile mutazione. Insomma che l'approccio dissidente delle domande e delle deviazioni che emergono nella trama degli assetti istituiti e li destabilizzano (o tentano di farlo), non è "determinato" da condizionamenti che trovano la loro genesi nei processi storici seguiti dalle strutture sociali (anzitutto economiche).

Naturalmente, nessuno (né gli studiosi citati né chi scrive) intende affermare che l'essenza della soggettività sia puramente ideale e del tutto indipendente dal contesto sociale, economico, culturale. Ma soltanto che i "focolai" soggettivi (per dirla alla Guattari) sono "autopoietici". Ossia, anziché rispondere semplicemente a sollecitazioni oggettive (per lo più materiali) comunque formatesi, sono in grado di attraversare e riconfigurare i processi considerati "strutturali", piuttosto che esserne meramente trascinati. Tali focolai, anzi, prendono consistenza solo se riescono ad appropriarsi della narrazione e della pratica di nuovi territori esistenziali di alterità radicale, nonché a sperimentare nuovi concatenamenti per modelli inediti di soggettivazione. Quando Guattari parla di autopoiesi della soggettività, non intende riferirsi a una generica facoltà produttiva artistica, ideale, concettuale; bensì alla capacità creativa di innescare interrelazioni e collegamenti relativi a mondi inediti e totalmente altri rispetto a quello dominante, a quello esistente. Quella a cui egli si rivolge è una

«esperienza estetica, non come produttrice di opera d'arte, ma come pragmatica del rapporto tra discorsivo ed esistenziale, tra attuale e virtuale, tra possibile e reale» (78). Sta qui e non in uno storicismo più o meno dialettico, definito come terreno di sviluppo di un'Idea o delle Forze Produttive, la capacità di prendere corpo di una dinamica storica. Nel loro ultimo libro, Deleuze e Guattari sono molto chiari a riguardo:

> Il "divenire" non appartiene alla storia; a tutt'oggi la storia designa soltanto l'insieme delle condizioni, per quanto recenti, a cui ci si deve sottrarre per divenire, ossia per creare qualcosa di nuovo (79).

Detto altrimenti, la liberazione dal capitalismo neo-liberista è, allo stesso titolo, liberazione sia dai limiti del suo schema di organizzazione sociale, sia dai suoi modelli soggettivanti. Potrà dunque realizzarsi, per un verso, «solo se sapremo inventare una "nuova macchina sociale" capace di neutralizzare e distruggere quella del capitale» (80).

> Lo Stato come antiproduzione, bisogna farlo degenerare subito. La macchina da guerra rivoluzionaria, va messa insieme subito. La potenza della macchina non assomiglia a quella dell'oggetto che essa intende distruggere. La contaminazione immaginaria che sviluppa tale confusione è dovuta a una mentalità burocratica congenita (81).

Per l'altro verso, solo se l'esigenza di liberare la soggettività e le sue energie tanto umane che non umane «catturate nei dispositivi di assoggettamento e di asservimento (nel lavoro, nella comunicazione, nel consumo)», si coniuga al tentativo di «aprire ed attivare altri processi di una sua possibile produzione» (82). Insomma, solo se saremo in grado di agire un'altra soggettività rispetto a quella capitalista in generale e neo-liberista in particolare. Da tale punto di vista, la riterritorializzazione della soggettività operata dall'asservimento macchinico, rappresenta perfino un'opportunità «per non ricadere nelle narrazioni mitico-concettuali dei produttori, dei lavoratori, dei salariati» (83), ossia in una soggettività ancora incardinata sul "valore lavoro". Mettere mano a nuovi processi di soggettivazione implica infatti sia «riconoscere la natura dei concatenamenti macchinici», sia «uscire dalla visione antropologica e umanistica che caratterizza gran parte del pensiero critico» (84) e della sua prassi militante.

Una conseguenza primaria di quanto detto, del resto già emersa nelle scorse pagine, è che le semiologie del significato (enunciative, rappresentative) non sono, di per sé, sufficienti per garantire la presa sulla soggettività, per coinvolgerla, per farla agire. Perché ci riescano, occorre che «i discorsi, i segni, i concetti funzionino come accessi a nuovi mondi, come "inneschi diagrammatici" dei passaggi all'atto» (85). In altri termini, l'«azione politica deve costruire e inventare strumenti e processi di sperimentazione, di creazione di possibili, d'invenzione che riguardano innanzitutto non l'economia, il sociale, la linguistica, ma la produzione di soggettività» (86).

> La conoscenza, l'informazione, i linguaggi non hanno, in quanto tali, nessuna capacità di creare dei possibili. I flussi di conoscenza, come i

> flussi di informazione e i flussi semiotici, funzionano sempre a senso unico: "sono sempre discorsi", ovvero restano sempre sullo stesso piano, non raggiungono mai i territori esistenziali, dove la mutazione della soggettività può avere luogo (87).
>
> La creazione e la produzione del nuovo sono [unicamente] possibili non a partire dalla conoscenza, dall'informazione o dalla comunicazione, ma da una mutazione esistenziale, da una trasformazione che riguarda il focolaio non discorsivo della soggettività, i territori esistenziali, i suoi modi di soggettivazione. Il che implica un rifiuto, una rottura politica, una "rivoluzione" (88).

Sempre tenendo ben presente, a scanso di equivoci, che non si tratta di patrocinare un ritorno all'irrazionale o all'età del mito; sebbene occorra che il pensiero critico si liberi della subordinazione al «paradigma scientifico al quale tutto il XIX e il XX secolo, fino ad Althusser, hanno creduto» (89).

Si capisce, a questo punto, l'impressione di inadeguatezza che lascia la produzione analitica di un pensiero critico ancora intento a «cercare di esprimere tutto in termini di testo e di significante», anziché occuparsi soprattutto «delle dimensioni semiotiche a-significanti che sottendono, chiarificano, smontano ogni discorso» e degli «autentici rapporti di forza, cioè le concatenazioni macchiniche del desiderio» (90) in grado di immaginare e frequentare i tragitti del possibile. Quel che occorre, infatti, è proprio l'apertura della sperimentazione dei possibili e della liberazione di un'"economia desiderante" che metta all'ordine del giorno la forzatura dei limiti coattivi imposti dai macchinismi dominanti. Per Guattari, così come per Deleuze e Foucault, si tratta di un terreno impropriamente considerato diverso da quello specificamente politico, di cui invece costituisce il centro nevralgico.

> Fintantoché sarà mantenuta la dicotomia fra la lotta sul fronte di classe e la lotta sul fronte del desiderio, resteranno possibili tutti i recuperi (91).

Si capisce inoltre quanto appaiano immaturi (politicamente parlando) la pura irriducibilità oppositiva o un approccio alla militanza politica che continui a sostanziarsi con interventi politici di protesta conflittuale e/o di controinformazione. Con il risultato di appoggiarsi, in un caso, su un posizionamento di testimonianza o di autoriconoscimento convinto di bastare a sé stesso. Nell'altro, sull'assunto che una contrapposizione di classe e un soggetto di classe siano bene o male ontologicamente dati e che si tratti, oggi come ieri, di favorirne l'emersione e lo sviluppo.

Le tracce lasciate dalla riflessione post-strutturalista, qui esaminata riguardo al tema della soggettività, portano invece in tutt'altra direzione. Una direzione più "estetica" (nell'accezione di Deleuze e Guattari), meno alle prese con la protesta "discorsiva", la contestazione "significante", la trasgressione ostentata; una direzione più impegnata con la trasformazione esistenziale diretta e con la sperimentazione di modelli soggettivanti autoprodotti collettivamente. Da questo punto di vista, due sono i percorsi che si possono allora delineare e di cui appare

necessaria la compresenza: uno riguarda la cura del sé, l'altro l'auto-costruzione sperimentale di modelli-altri di comunitarietà sociale.

A proposito del primo, Foucault è indubbiamente l'autore che ne ha posto la centralità etico-politica. Per lui, coniugare la trasformazione delle istituzioni e delle leggi con la trasformazione di sé, degli altri e dell'esistenza, costituisce il problema stesso della politica, almeno a partire dal Sessantotto (92). Nella cultura occidentale la prima dichiarazione del rilievo di tale impostazione (non solo concettuale) rimonta ad ambiti molto autorevoli della cultura greca tardo-classica ed ellenistica. Si trattava di impegnarsi in un'attività di formazione, un'*epimèleia heautoù* (ἐπιμέλεια ἑαυτου), un percorso di potente soggettivazione che consentisse al soggetto - tanto più se chiamato a responsabilità di governo della *polis* - di conquistare un'autonomia attiva, consapevole ed eticamente fondata. In quella concezione è tale itinerario che mette in grado il soggetto di accedere alla verità, a ciò che è essenziale, profondo e che quindi sfugge ai travestimenti imposti dalle convenzioni sociali, dalle convenienze superficiali, dagli opportunismi interessati: «L'etica antica obbliga alla cura di sé, come attenzione alla dignità e alla libertà di soggetti imputabili di azioni, rapporti, comportamenti» (93).

La sostanza etica allora non si gioca sull'osservanza di rigide regolamentazioni che separino il lecito dall'illecito. Anzi, semmai riguarda un «rapporto con se stessi che permetta di affrancarsi da ogni schiavitù interiore e di raggiungere un *modo* d'essere definito dal pieno appagamento di sé e dall'assoluta sovranità di sé su sé» (94). Quella che viene insomma postulata è

> la necessità che il soggetto si modifichi, si trasformi, divenga altro da sé per avere il diritto di accedere alla verità (95).

Una verità, si badi, non trascendente, immobile o rivelata come, ad esempio, quella cristiana; bensì storica, umana, immanente. La verità proposta dalla morale antica non implica l'assunzione fideistica più o meno osservante di un dettato dottrinario esterno, ma un impegno pratico di educazione e trasfigurazione del sé per l'acquisizione di un *èthos* che rifletta la ragione universale, il *logos* che presiede sia allo sviluppo personale che a quello cosmico.

I Cinici in particolare hanno scelto di riconoscere e di affermare la verità (*parresìa*) oltre ogni soggezione al potere e ai suoi istituti; anzi, ne hanno fatto il centro dello sviluppo umano e del loro insegnamento. Anche per essi non era questione di stabilire una nuova pedagogia, un codice etico più elevato, una variante del "discorso morale", bensì di investire tutto il piano esistenziale con pratiche adatte a schiudere gli accessi a livelli del soggetto più essenziali, più "veri".

Questo quadro concettuale ha costituito un riferimento di assoluta autorevolezza fino alla svolta della Modernità, per la quale ciò che consente di attingere la verità (se non altro quella non religiosa) diventa la conoscenza, ovvero una capacità che può essere certo potenziata, ma che è costitutiva di ogni essere umano in quanto tale. Foucault chiama questa cesura nella storia (genealogica) della verità, il *momento*

cartesiano. In tale ottica, per provare a raggiungere la verità non è più indispensabile attraversare il proprio deserto per ritrovare il Sè più autentico. Il soggetto non ha alcuna necessità di modificarsi, poiché le uniche modificazioni che possono intervenire sono quelle interne al processo di conoscenza. Adesso «la verità non è che l'indefinito processo di accumulazione organizzata delle conoscenze» (96); adesso la verità è (nel)l'approccio scientifico.

In realtà, accanto e contro questa traduzione storica dei concetti di verità e di soggetto che prende l'avvio con Descartes, ve ne è un'altra - decisamente più marginalizzata - che possiamo far risalire a Giordano Bruno e a Baruch Spinoza. E' una traccia già messa in luce da Foucault e alla quale Toni Negri ha dedicato uno studio che porta in primo piano la fecondità attuale del riferimento spinozista alla costruzione di un'etica della soggettività come autonomia, resistenza, potenza costituente.

Occorre dunque tornare a Bruno e Spinoza o addirittura ai Cinici e alla "verità etica" degli antichi? La storia non è mai riproponibile, per definizione. Più utile è riconoscere una linea di ricerca, rimossa e negata come altre, che ha comunque attraversato tutta la storia dell'Occidente e le cui sperimentazioni sono state riprese e rinnovate dai rivoluzionari e da alcune correnti artistiche degli ultimi due secoli (97). Il che oggi implica confrontarsi con quest'idea - già presupposta nella riflessione foucaultiana - che il soggetto non possa accedere a una verità diversa da quella del potere senza un lavoro del sé sul sé, «senza una conversione del soggetto, senza un movimento, che lo strappi alla sua condizione» (98). Come esplicita Guattari, la

> lotta deve essere condotta nelle nostre proprie file, contro la nostra stessa polizia interna. Non si tratta affatto di un fronte secondario [..], di una lotta complementare, marginale (99).

Occorre ribaltare, aggiunge Foucault, il concetto di attualità stabilito dal potere, ossia decidere di non verificarla più nella coincidenza con il presente, ma nella possibilità di "disobbedirgli", di operare uno scarto rispetto ad esso e alle linee di futuro che esso tenta di imporre, di costruire un'*esperienza* in grado di trasfigurare la costituzione soggettiva.

Questa impresa - è bene evidenziarlo - non si risolve nella sostituzione dichiarata di un modello di soggettivazione a un altro, di un dispositivo soggettivante "rivoluzionario" a uno tradizionale. Piuttosto si apre alla messa a punto di concatenamenti di soggettivazione in sperimentazione continua e consapevole, in grado per ciò stesso di lasciare aperte infinite possibilità di costituzione soggettiva. In questa dimensione, la soggettività individuale si configura come «una soggettività libera e resistente che si autodetermina criticamente, sganciandosi dal dominio della norma e del codice» (100). Detto in maniera più esplicita, non si tratta di approntare sistemi regolativi più efficaci ed equilibrati, per l'edificazione di architetture sociali maggiormente in grado di contrastare le derive irrazionali del sistema. Neppure di proporre posizioni conflittuali ispirate a programmi teorici in realtà mai sperimentati. Bensì di "rivolgersi verso sé stessi", di operare

una “conversione a sé” per l’auto-sperimentazione di una soggettività-altra e delle relative condizioni socio-esistenziali..

Dato l’equivoco che a questo punto potrebbe ingenerarsi, vale la pena precisare (con Foucault) che il termine “conversione” non ha niente a che vedere con l’*epistrophè* di origine platonica che consiste nel distogliere lo sguardo dalle apparenze per rivolgerlo a sé e alla propria ignoranza, per superarla e conquistare la capacità di vedere l’Essere e la sua verità. In tal caso, come osserva Tarì, la conversione sarebbe quella «a un *altro* mondo che non è quello presente al soggetto» (101). Nemmeno ha a che vedere con la *metànoia* cristiana, nella quale il soggetto che si converte deve operare una rinuncia a sé volgendosi sempre a un *altro* mondo (ultraterreno) ma stavolta anche a un *altro* sé (disincarnato). Semmai ha a che fare con il senso del sé e con la sua (auto)formazione emersi all’interno di alcuni ambienti culturali in epoca ellenistica e romana, i quali prospettavano una conversione che non richiede l’abbandono filosofico o religioso di *questo* mondo, ma l’attuazione di un processo di liberazione che vi è completamente interno o, per dirla con Foucault, di un processo di auto-soggettivazione.

In relazione al secondo percorso, va adesso presa in esame la dimensione nella quale si deve intendere il processo di tale auto-soggettivazione. Giacché, se la cura di sé come conversione a sé suggerita dalla concezione platonica, da quella religiosa cristiana e da varie correnti filosofiche diffuse nella tarda antichità (Epicureismo, Cinismo, Stoicismo, ecc.) può essere effettuata anche singolarmente, la cura di sé evocata da Foucault - che è quella che qui interessa - è invece costitutivamente in rapporto con la pluralità. Egli ne parlerà come di un’attività

> in cui sono strettamente legati il lavoro che uno fa su se stesso e la comunicazione con gli altri. [..] essa costituisce non già un esercizio della solitudine ma una vera e propria pratica sociale (102).

> La cura di sé [..] appare allora come una intensificazione dei rapporti sociali (103).

Questa accezione di cura di sé, dunque, è tutt’altro che una pratica penitenziale o una contemplazione mistica giocate costitutivamente in solitaria; al contrario, è del tutto inserita nel mondo sociale. Ma ancora, non nel senso socratico della formazione del *politès* adulto d’età classica, come descritto nell’*Alcibiade* di Platone così ben analizzato proprio da Foucault. In altre parole, non nel senso di educare le qualità di un membro attivo della *polis* in grado di adempiere al meglio ai propri doveri di cittadino ed eventualmente di magistrato. Qui non si tratta di rispondere a un *èthos* che, come nella vicenda socratica, è perfino ultra-istituzionale, quando le istituzioni si dimostrano non all’altezza. Qui si tratta di riaprire il passaggio al possibile che le istituzioni (nella modernità quelle capitalistiche) si adoperano a richiudere incessantemente con ogni sorta di dispositivo governamentale, per riprodurre il puro dominio del Capitale e delle forme del tutto irrazionali

della sua valorizzazione/accumulazione. In questo senso, la cura di sé diviene un'ascesi continua, un allenamento costante (*àskesis* = esercizio), non per il perseguimento individuale di una via di rigore morale (benché il rigore morale ed etico possa/debba farne parte), ma per la sperimentazione pratica di possibili sociali negati (104).

In definitiva, la cura di sé così intesa concerne ovviamente il singolo ma è assolutamente inconcepibile al di fuori di una dimensione plurale, collettiva. Essa ha dunque senso solo in relazione organica con la prospettiva di un Commune (105), cioè di una forma di socialità possibile, radicalmente altra rispetto a quella dominata dal mercato e dal Capitale. A tale riguardo sono estremamente interessanti le pagine che Guattari dedica alla politica semiotica degli adulti nei confronti dei bambini negli asili-nido. Secondo lui, se si vuole uscire dalle linee direttive, dai concatenamenti approntati dall'istituzione per garantire una formazione conforme e conformista, occorre investire un terreno più vasto di "economia desiderante" e mettere al centro dell'iniziativa un lavoro micropolitico consapevole «degli adulti su se stessi, tra loro», «del collettivo delle sorveglianti, degli psicologi; un lavoro inoltre sulle famiglie, l'ambiente, ecc.» (106). Ancora una volta, la riconfigurazione consapevole dei modelli di soggettivazione dominanti viene giocata sul piano singolare/plurale che è quello pertinente al Commune.

Come si vede, il compito è particolarmente impegnativo e le sue modalità di realizzazione sono per di più quasi tutte da inventare. Infatti, quando si parla di Commune non si ha a disposizione una formula compiuta, storicamente esistita o affermata, da poter replicare; ma al massimo qualche spunto situato su di una linea di sviluppo storico le cui manifestazioni sono state distrutte dall'affermarsi intrinsecamente totalitario del capitalismo. In questa ottica, benché sia maturata la consapevolezza che non esistono per definizione ricette storiche o geografiche esportabili, appare piuttosto naturale che la critica anti-capitalista meno sterilmente dottrinaria abbia rivolto la propria attenzione anche a un percorso genealogico scotomizzato, a soluzioni di organizzazione sociale spazzate via proprio in quanto altrimenti orientate rispetto a quella dominante. Sebbene a mio avviso debba essere di gran lunga approfondito, il confronto con tale percorso è al centro del pensiero critico contemporaneo e della prassi critica delle esperienze riconoscibili come rivoluzionarie (sostanzialmente lo Zapatismo e il Confederalismo democratico curdo).

Comunque sia, per quanto difficoltoso possa apparire il processo in parola, non esistono scorciatoie o alternative percorribili. Cercherò di spiegarmi meglio con un esempio. Negli anni Settanta la contestazione radicale che investì l'insieme della società mise in discussione l'intera sua architettura. Ciononostante, in quasi tutti i campi siamo al punto di partenza, talché quando si vuole immaginare qualcosa di fattivamente altro nell'ambito del lavoro operaio o contadino, non si è in grado di prospettare niente di diverso da un *business plan* cooperativo "eco-sostenibile", o da fattorie "senza padroni". Sciaguratamente, in entrambi i casi si tratta di iniziative tendenti a rimanere ad ogni costo sul mercato e in rapporto strutturale con le istituzioni, cioè all'interno della

perimetrazione definita dalla forma di scambio economico-politico più funzionale alla valorizzazione del Capitale. In questo ambito a dir poco decisivo, in un secolo e mezzo non sono stati fatti passi avanti in nessun senso. Riproporre oggi un intervento politico che abbia per orizzonte una trasformazione sociale reale, significa partire, come allora, da zero.

Tutt'altro il discorso che concerne la sfera psichiatrica e la malattia mentale: oggi sapremmo benissimo da dove ripartire. E lo sapremmo non perché l'iniziativa contestatrice sia stata in quell'ambito particolarmente rilevante, anzi. Semplicemente perché in quegli anni c'è stata la consapevole esperienza-altra del gruppo con Basaglia a Gorizia e di quello con Guattari alla clinica La Borde. Per rifarsi a esempi noti, la pseudo-alterità della GKN e di Mondeggi (ma anche delle Brigate di Solidarietà, dei mercatini "alternativi" e simili) deriva proprio dall'incapacità non solo di praticare un terreno-altro rispetto all'esistente, ma anche di ovviare all'assenza assoluta di sperimentazioni anti-capitaliste in grado di costituire un riferimento reale per un dissenso che quindi è storicamente rimasto molto astratto, discorsivo e altrimenti "significante".

La ricerca e l'affermazione delle forme di "verità" possibili negate dagli istituti del potere e la sperimentazione della loro pratica diretta si configura allora come la vera attività politica trasgressiva richiesta alla critica anti-capitalista. Sui caratteri che può concretamente assumere tale attività mi sono espresso in altre pagine (107). Quel che in ogni caso occorre recuperare, è un elemento considerato fondamentale in quella tradizione tardo antica così approfonditamente studiata da Foucault: ovvero quel criterio di "verità" che non riguarda l'apprendimento e il dominio di un oggetto da parte del soggetto, ma l'*adaequatio*, la corrispondenza tra il soggetto e ciò che dice, ciò che professa. Una delle ragioni - probabilmente la principale - del fallimento della sinistra non sta tanto nella forza degli avversari o nell'assenza di motivazioni rilevanti per la crescita di una prospettiva di radicale rovesciamento dell'esistente; ma precisamente nell'aver prospettato ideali mai posti in essere, impossibili da riconoscere nelle indicazioni e nell'esperienza esistenziale dei militanti, le une e l'altra sempre più ricalcate sui canoni del liberalismo e sempre più inserite nelle macchine sociali capitalistiche (108).

Non è questione di massimalismo o riformismo delle parole d'ordine, ma di pratica sperimentale del possibile. Non è questione di dichiarare ciò che si è, attività usuale della militanza politica e che in fondo non viene superata nemmeno in queste righe; ma di (provare a) essere ciò che si dichiara.

Note:

1) Maurizio Lazzarato, *Segni e macchine. Il capitalismo e la produzione di soggettività*, Verona 2019, pp. 103-4.
2) Citato in Walter Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino 1976, p. 78.
3) Félix Guattari, *Rivoluzione molecolare. La nuova lotta di classe*, Milano 2017, p. 31.
4) Alessandro Pandolfi, *Tre studi su Foucault*, Napoli 2000, p. 51.
5) Per un excursus generale sul tema e sulla letteratura a riguardo, vedi Francesco Valente, *Commune*, in *archive.org*.
6) Cfr. Francesco Valente, *Neo-liberismo e società del controllo. Moneta debito, soggettività*, Firenze 2021.
7) F. Guattari, *Rivoluzione molecolare*, cit., p. 175.
8) Ivi, p. 205.
9) M. Lazzarato, *Segni e macchine*, cit., p. 56.
10) Félix Guattari, *La révolution moléculaire*, Paris 1977, p. 221.
11) M. Lazzarato, *Segni e macchine*, cit., p. 59.
12) Ivi, p. 57.
13) F. Guattari, *La révolution*, cit., p. 221.
14) M. Lazzarato, *Segni e macchine*, cit., p. 110.
15) Pier Paolo Pasolini, *Lettere luterane*, Torino 1976, p. 49.
16) M. Lazzarato, *Segni e macchine*, cit., p. 52.
17) Pier Paolo Pasolini, *Empirismo eretico*, Milano 1991, p. 267.
18) M. Lazzarato, *Segni e macchine*, cit., p. 95.
19) P. P. Pasolini, *Empirismo eretico*, cit., p. 172.
20) F. Guattari, *Rivoluzione molecolare*, cit., p. 139.
21) P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, cit., p. 176.
22) M. Lazzarato, *Segni e macchine*, cit., p. 114.
23) Vedi supra.
24) F. Guattari, *Rivoluzione molecolare*, cit., p. 129.
25) Ivi, p. 130.
26) M. Lazzarato, *Segni e macchine*, cit., p. 111.
27) P. P. Pasolini, *Lettere luterane*, cit., p. 130
28) P. P. Pasolini, *Empirismo eretico*, cit., p. 65.
29) M. Lazzarato, *Segni e macchine*, cit., p. 112.
30) P. P. Pasolini, *Empirismo eretico*, cit., p. 38.
31) M. Lazzarato, *Segni e macchine*, cit., p. 59.
32) Ivi, p. 112.
33) Pier Paolo Pasolini, *Scritti corsari*, citato in M. Lazzarato, *Segni e macchine*, cit., p. 112.
34) Ivi, in Ibidem.
35) E' accertato che sia Deleuze che Guattari abbiano avuto una conoscenza diretta di *Empirismo eretico* e del suo autore.
36) Vedi soprattutto F. Guattari, *Rivoluzione molecolare*, cit., pp. 200-5; e M. Lazzarato, *Segni e macchine*, cit., p. 53.
37) A mo' d'esempio, Lazzarato ha elencato una sfilza di connessioni e di intrecci con macchine di un tipo o di un altro, che contraddistinguono la

quotidianità contemporanea (M. Lazzarato, *Segni e macchine*, cit., pp. 75-7).
38) Ivi, pp. 72-3.
39) Ivi, p. 31.
40) I “segni potenza” vengono da lontano, dato che l’arte e la religione sono state le prime a produrli. «L’invocazione dello sciamano, la scrittura della geomanzia sono già segni di potenza. Iniziano l’importazione nella natura dei segni di potenza» (F. Guattari, *La révolution*, cit., p. 324).
41) F. Guattari, *Rivoluzione molecolare*, cit., p. 153.
42) Ibidem.
43) A tale riguardo, riveste un interesse decisivo la questione epistemologica per eccellenza, ovvero la tematica sull’indeterminatezza del conoscere. Un contributo onesto al dibattito (peraltro in genere sabotato o ignorato) è fornito da Aldo Stella, Tiziano Cantalupi, Manuela Fantinelli, *Soggettività, oggettività e fisica quantistica*, in “Scienze e Ricerche”, n° 52, ottobre 2017, pp. 23-30.
44) Vedi M. Lazzarato, *Segni e macchine*, cit., p. 31.
45) Vedi Ivi, p. 81.
46) Ivi, p. 14.
47) Ibidem.
48) Ibidem.
49) Occorre a questo punto delucidare - per quanto possibile in questa sede - la concezione del macchinico individuata da Deleuze e Guattari. Nelle parole di Guattari: «Non dobbiamo mai confondere il macchinismo e il meccanismo. Il macchinismo, nel senso in cui lo intendo, implica un duplice processo, autopoietico-creativo ed etico-ontologico (l’esistenza di una “materia di scelta”), assolutamente estraneo al meccanismo. Ciò perché l’immensa incastonatura di macchine, il mondo di oggi, si trova posizionata come autofondatrice della propria messa in essere. L’essere non precede l’essenza macchinica; il processo precede l’eterogenesi dell’essere» (Félix Guattari, *Caosmosi*, Milano 2007, p. 109). Evidenti sono i riferimenti alle posizioni sulla nuova soggettività(-strana) costituita dai dispositivi macchinici umani-non umani e sul concetto di autopoiesi (vedi nota 57), trattati nel testo. L’elemento centrale da tenere fermo è l’assenza di causalità deterministica nei concatenamenti configurati dalle macchine deleuzeano-guattariane, che si distanziano totalmente dalla concezione comune che non associa alla macchina alcun «processo autopoietico-creativo ed etico-ontologico».
50) Ivi, pp. 79-80.
51) Ivi, p. 80.
52) Vedi Yves Eudes, *Les “geeks” à la conquête de Wall Street*, in “Le Monde”, 2.9.2009; cit. in M. Lazzarato, *Segni e macchine*, cit., p. 81.
53) M. Lazzarato, *Segni e macchine*, cit., p. 75.
54) Ivi, p.19.
55) Ivi, p. 75.
56) Vedi Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L’anti-Edipo*, Verona 2019, p. 324.
57) Nel 1980 Humberto Maturana e Francisco Varela coniano il termine “autopoiesi” con il quale indicano la capacità di produrre/variare i propri

codici e modalità di espressione. Per loro tale potere è appannaggio dei sistemi viventi, ovvero delle “macchine autopoietiche”, che si distinguono proprio per questo dalle “macchine allopoietiche”. Questa visione riduce le macchine tecnologiche a dispositivi strumentali incapaci di autogenerazione. Deleuze e Guattari la pensano in maniera opposta. Se infatti, come nella loro prospettiva, si considera il dispositivo macchinico costituito allo stesso titolo dagli esseri umani e dalle macchine, anch’esso diventa di fatto autopoietico. «L’autopoiesi anziché restare chiusa in se stessa, meriterebbe di essere ripensata in funzione di entità evolutive e collettive che intrattengono reciprocamente diversi tipi di relazioni di alterità. In tal modo, istituzioni come le macchine tecniche, rubricate in un primo momento sotto il segno dell’allopoiesi, se considerate nel quadro dei concatenamenti macchinici che intrattengono con gli esseri umani divengono *ipso facto* autopoietiche» (Vedi F. Guattari, *Caosmosi*, cit., p. 54).
58) M. Lazzarato, *Segni e macchine*, cit., pp. 19-20.
59) E qui si potrebbe aprire tutto un capitolo sulla nuova frontiera post-umanista (anzi, post-umana) disegnata dal capitalismo attuale.
60) M. Lazzarato, *Segni e macchine*, cit., p. 14.
61) Ivi, p. 36.
62) Ivi, p. 103.
63) Ivi, p. 62.
64) La sua “personologizzazione” come la chiama Guattari: vedi il suo *Les années d’hiver*, Paris 2009, p. 295.
65) M. Lazzarato, *Segni e macchine*, cit., p. 71.
66) Ivi, p. 51.
67) Félix Guattari, *Cartographies schizoanalytiques*, Paris 1989, p. 10.
68) M. Lazzarato, *Segni e macchine*, cit., pp. 52-3.
69) Nel suo *Cours de linguistique générale*, (1916), Ferdinand de Saussure introduce la differenza tra *Langue* e *parole*, ossia tra un insieme di segni con una propria struttura (grammaticale, lessicale, sintattica, ecc.) il cui carattere è astratto e convenzionale, e il suo prodotto come atto linguistico concreto e contingente. La *langue* rappresenta l’aspetto sociale del linguaggio, il sistema che è comune a tutti. La *parole* rappresenta l’aspetto individuale del linguaggio, ciò che fa riferimento alla singola esecuzione.
70) F. Guattari, *Rivoluzione molecolare*, cit., p. 185.
71) Natascia Tosel, *Pensare l'impersonale tra vitalismo e macchinismo. Come resistere alla governamentalità algoritmica?*, da http://www.ladeleuziana.org>2016/12>Tosel.
72) Ibidem.
73) M. Lazzarato, *Segni e macchine*, cit., p. 24.
74) F. Guattari, *Rivoluzione molecolare*, cit., p. 200.
75) F. Guattari, *La révolution*, cit., p. 264.
76) M. Lazzarato, *Segni e macchine*, cit., p. 74.
77) Ivi, p. 30.
78) Ivi, p. 156.
79) Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Che cos’è la filosofia?*, Torino 1996, p. 88.

80) M. Lazzarato, *Segni e macchine*, cit., p. 78.
81) F. Guattari, *Rivoluzione molecolare*, cit., p. 44.
82) M. Lazzarato, *Segni e macchine*, cit., p. 78.
83) Ivi, p. 104.
84) Ivi, p. 119.
85) Ivi, p. 159.
86) Ivi, p. 163.
87) Ivi, p. 165.
88) Ivi, pp. 165-6.
89) Ivi, p. 156.
90) F. Guattari, *Rivoluzione molecolare*, cit., p. 176.
91) Ivi, p. 11.
92) M. Lazzarato, *Segni e macchine*, cit., p. 168.
93) Emanuela De Francesco, *L'eros e il soggetto*, in Ottavio Marzocca (a cura di), *Moltiplicare Foucault. Vent'anni dopo*, Milano 2004, p. 190.
94) Michel Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità*, II, Milano 2002, p. 35.
95) Michel Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, Milano 2003, p. 17.
96) E. De Francesco, *L'eros e il soggetto*, cit., p. 191.
97) M. Lazzarato, *Segni e macchine*, cit., p. 185.
98) Roberto Nigro, *Verità e soggettività*, in O. Marzocca (a cura di), *Moltiplicare Foucault*, cit., p. 148.
99) F. Guattari, *Rivoluzione molecolare*, cit., p. 11.
100) E. De Francesco, *L'eros e il soggetto*, cit., p. 195.
101) Marcello Tarì, *Convertirsi alla rivoluzione*, in Ottavio Marzocca (a cura di), *Moltiplicare Foucault*, cit., p. 180.
102) Michel Foucault, *La cura di sé. Storia della sessualità III*, Milano 1985, p. 55.
103) Ivi, p. 57.
104) Benché sia un discorso troppo complesso per essere più che menzionato in questa sede, vale comunque la pena aggiungere che questa impostazione viene per certi versi addirittura approfondita da Deleuze e Guattari nel momento in cui la collegano alla liberazione delle linee di fuga, dei concatenamenti possibili, dell'immensa varietà di modelli soggettivanti prodotti dalle "macchine desideranti" nella loro socialità strutturale.
105) La letteratura sull'argomento non è cospicua quanto sarebbe auspicabile. Tuttavia, alcuni contributi teorici sono di ottimo livello, a cominciare da quello prodotto da Pierre Dardot e Christian Laval (*Del Comune o della Rivoluzione nel XXI secolo*, Roma 2015). Per un excursus generale sul tema e sul dibattito cui ha dato luogo, vedi il mio *Commune*, cit.
106) F. Guattari, *Rivoluzione molecolare*, cit., pp. 105-8.
107) Cfr. Francesco Valente, *Anticapitalismo e processi di trasformazione sociale*, s. l. 2023.
108) Cfr. F. Valente, *Neo-liberismo*, cit.